ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE
Tom XVII, zeszyt 1 — 1970

KS. MARIAN FILIPIAK

Z BADAŃ NAD JĘZYKIEM I KOMPOZYCJĄ KSIĘGI KOHELETA

Dla właściwego zrozumienia każdej księgi biblijnej istotne jest uprzednie zbadanie jej struktury literackiej, a więc budowy oraz wszystkich elementów składających się na szatę językową, np. w wypadku Koheleta również fikcja — „Słowa Koheleta [...] króla" (1, 1). Księga Eklezjastesa jest pod tym względem jedną z najbardziej kontrowersyjnych ksiąg biblijnych.

Te trudności dostrzegł już pierwszy komentator księgi, tłumacz LXX. Wynikały one z faktu, że dzieło o semickiej mentalności i światopoglądzie należało oddać w języku o zupełnie odmiennej duchowej tradycji. Nie obyło się przy tym nieraz bez zatracenia pierwotnej myśli tekstu. G. Bertram na podstawie różnych przykładów odejścia LXX od TH doszedł do wniosku, że temat księgi Koheleta został w LXX na nowo sformułowany. Ze zbioru sentencji w TH powstała w LXX diatryba, której poszczególne wywody otrzymały jednolite znaczenie teologiczne [1].

Kohelet stanowił łamigłówkę nie tylko dla Żydów mówiących po grecku. Wiemy, że szkoły Szammaja i Ḥillela toczyły ożywione dyskusje wokół tej księgi [2], na podstawie czego można się domyślać, że pewna część ówczesnych Żydów miała odnośnie do Koheleta wątpliwości. Niektóre trudności, z którymi borykał się tłumacz LXX, pozostały aktualne do dziś.

1. Poważne wątpliwości rodzi najpierw sam język księgi. Zarówno w słownictwie, jak i w konstrukcji gramatycznej uwidacznia się tak wielki wpływ języka aramajskiego, że już F. Burkitt [3] w 1922 r., a później F. Zimmermann [4], C. C. Torrey [5] i inni przyjęli, że Kohelet zo-

---

[1] G. Bertram, *Hebräischer und griechischer Qohelet*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft", 64 (1952) 26—49.

[2] A. Jepsen, *Kanon und Text des Alten Testaments*, „Theologische Literaturzeitung", 74 (1949) 69.

[3] *Is Ecclesiastes a Translation?*, „The Journal of Theological Studies", 23 (1922) 22—28.

[4] *The Aramaic Provenance of Qohelet*, „The Jewish Quarterly Review", 36 (1945—1946) 17—45.

[5] *The Question of the Original Language of Kohelet*, tamże, 39 (1948—1949) 151—160.

stał przetłumaczony z aramajskiego oryginału. Przytoczone przez tych uczonych argumenty zasługują na uwagę, tezy jednak o aramajskim oryginale Koheleta nie udowadniają. Zabarwienie aramajskie księgi można bowiem wytłumaczyć choćby tym, że jej autor żył w środowisku mówiącym po aramajsku, stąd różne elementy tego języka przeniknęły do hebrajszczyzny Koheleta [6].

W r. 1952 M. Dahood opublikował dwa artykuły [7], w których postawił tezę, że autorem Koheleta był Żyd mieszkający w Fenicji [8], który napisał księgę po hebrajsku, lecz na jego język wywarła intensywny wpływ literatura kananejsko-fenicka [9]. Reakcje na tę teorię były różne. Niektórzy autorzy wyrażali aprobatę, inni pewne zastrzeżenia [10]. Wyraźnie zaatakowali jego opinię H. L. Ginsberg, który w szeregu artykułach [11] uzasadniał wysuniętą już przed nim tezę o aramajskim oryginale Koheleta, oraz R. Gordis [12]. Ten ostatni zgadza się z Dahoodem, że dzieło zostało od razu napisane po hebrajsku, wysuwa jednak twierdzenie, że hebrajszczyzna Koheleta nie jest specyficzna ani wyjątkowa, lecz reprezentuje język hebrajski z III w. przed Chr., jego formę pośrednią między klasycznym stylem hebrajskim okresu wcześniejszego a hebrajszczyzną Miszny z III—V w. po Chr. [13] Byłaby więc to hebrajszczyzna neoklasyczna, ale mająca pewne cechy dialektu misznaickiego (jak np. częste stosowanie imiesłowu zamiast trybu oznajmującego i formy relatywu „sz" zamiast „'ašer") [14].

Teorię o aramajskim oryginale Koheleta podważyło odkrycie 4 frag-

---

6 O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament,* Tübingen 1956, s. 612.

7 *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth,* „Biblica", 33 (1952) 30—52; 191—221; *The Language of Qohelet,* „The Catholic Biblical Quarterly", 14 (1952) 227—232.

8 *Canaanite-Phoenician Influence,* s. 35.

9 Tamże, s. 33.

10 Zob.: W. F. Albright, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East,* „Vetus Testamentum Supplementum", 5 (1955) 14 n.

11 *Studies in Koheleth,* New York 1950; *Supplementary Studies in Koheleth,* „Proceedings of the American Academy for Jewish Research", 21 (1952) 35—62; *The Structure and contents of the Book of Koheleth,* „Vetus Testamentum Supplementum", 3 (1955) 138—149; *Koheleth 12, 4 in the Light of Ugaritic,* „Syria", 33 (1956) 99—101.

12 *The Original Language of Qohelet,* „Jewish Quarterly Review", 37 (1946—1947) 67—84; *The Translation Theory of Qohelet Re-Examined,* tamże, 40 (1949—1950) 103—115; *Koheleth — Hebrew or Aramaic?,* „Journal of Biblical Literature", 71 (1952) 93—114.

13 R. Gordis, *Was Koheleth a Phoenician?,* tamże, 74 (1955) 103—114.

14 Por.: J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej,* Warszawa 1958, s. 137. Autor ten mówi o „literackim dialekcie misznaickim" przypominającym w wielkim stopniu język Eklezjastesa (tamże, s. 138).

mentów Koheleta w języku hebrajskim w 4Q, które w r. 1954 opublikował i określił datę ich powstania na lata ok. 150—125 przed Chr. J. Muilenburg [15]. Jest bowiem nieprawdopodobne, by hebrajskie manuskrypty tej księgi znajdowały się już w ok. r. 150 w peryferyjnym skryptorium wspólnoty qumrańskiej, gdyby sama księga została napisana ok. r. 275—250 przed Chr. w języku aramajskim. Trudno bowiem uwierzyć, by ten stosunkowo krótki okres czasu mógł być wystarczający dla tych wszystkich procesów, które musiały być dokonane w wypadku teorii o tłumaczeniu księgi, a więc: napisanie jej w języku aramajskim, rozpowszechnienie, przełożenie na język hebrajski i akceptowanie jako księgi świętej, rekopiowanie w skryptorium qumrańskim do własnego użytku [16].

Ale i opinię Gordisa zakładającą, że język Koheleta to hebrajszczyzna III stulecia dająca się wyjaśnić wpływami aramajskimi, trudno obecnie obronić. M. Dahood wykazał [17], że w świetle odkryć qumrańskich, które dają nam lepszy obraz hebrajszczyzny II—I w. przed Chr., możemy orzec, że jest ona wyraźnie niepodobna do hebrajszczyzny Koheleta (którą datuje on na koniec IV lub początek III w. przed Chr.) [18]. Nie można więc języka Koheleta traktować jako po prostu dalszego stopnia w normalnej ewolucji z hebrajszczyzny klasycznej do hebrajszczyzny Miszny, jak to sugeruje Gordis.

Czy wobec tego nie należy uważać, że dzieło Koheleta wykazuje ślady wpływu greckiego? [19] Według niemal powszechnej opinii nie występują w księdze zdania specyficznie greckie, nie został też udowodniony grecki wpływ na idee Koheleta czy bezpośredni związek z jakimś greckim dziełem [20]. Jest natomiast dość wyraźnie obecna grecka metoda badania, grecki duch dialektyczny. Jak zatem wytłumaczyć zbieżność dwóch faktów: swoistość hebrajszczyzny Koheleta oraz widoczną w niej grecką metodę badania? Wydaje się, że najbardziej jest uzasadniona opinia Dahooda o wpływie ortografii fenickiej oraz literatury kananejsko-fenickiej na autora Koheleta — Żyda mieszkającego w Fe-

---

15 *A Qoheleth Scroll from Qumran*, „The Bulletin of the American Schools of Oriental Research", 135 (1954) 20—28.

16 M. Dahood, *Qohelet and Recent Discoveries*, „Biblica", 39 (1958) 304.

17 Tamże, s. 305—317.

18 Potwierdza to W. F. Albright (*Some Canaanite-Phoenician sources of Hebrew Wisdom*, „Vetus Testamentum Supplementum", 3 (1955) 1—15).

19 Jak to dowodzi E. Bickerman (*The Historical Foundations of Postbiblical Judaism in the Jews*, ed. L. Finkelstein, New York 1949, t. I, s. 70—114, szczeg. s. 94 n.

20 O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*, Freiburg 1964, s. 32.

nicji [21]. Trudno dokładniej określić wpływ cywilizacji greckiej na myśl żydowską w Jerozolimie w końcu IV i początku III w. Natomiast zasięg wpływów greckich w Fenicji w tym samym czasie jest intensywniejszy i bardziej dostrzegalny. Ten rozwój filohellenizmu dochodzi do rozkwitu w 1. poł. IV w. za Stratona I. Należy pamiętać, że Zenon, założyciel szkoły stoików (ok. 336—264), której dostrzegalne ślady znajdują się w Kohelecie [22], był obywatelem Kittion na Cyprze, lecz pochodził z Fenicji. Te względy tłumaczą zagadkę specyfiki hebrajszczyzny Koheleta, jak również fakt, że „otacza [ją] ogólna atmosfera greckiej metody dialektycznej, jakkolwiek autor, wysoce inteligentny Żyd, sam nie czytał greckich pism" [23].

2. Kolejnym zagadnieniem księgi Koheleta jest jej budowa. Wśród 12 rozdziałów znajduje się szereg luźno powiązanych refleksji autobiograficznych (sformułowanych w Ich-Stil, np. 1, 12-18; 2, 1-13), upomnień (sformułowanych w Du-Stil, np. 4, 17 — 5, 8; 7, 9-14; 11, 1-6 i inne), ogólnych rozważań (1, 2-11; 3, 1-8; 7, 1-8 i inne) oraz poszczególnych wypowiedzi mądrościowych (9, 17 — 10, 20). Niektóre z tych fragmentów same w sobie stanowią pewną całość, np. 1, 2-18; 3, 1-8; 11, 9 — 12, 8, w wielu jednak wypadkach granice są trudno uchwytne. I tak 3, 14-15 jest zrozumiałe samo, ale równie dobrze łączy się w całość z 3, 1-13 lub 3, 16-22. Także jest wątpliwe, czy 4, 1-6 rozumieć jako całość, czy raczej lepiej jako złożone z dwu części (4, 1-3 i 4, 4-6). A dalej, 9, 17 — 10, 20 jest bardzo luźnym zestawieniem obok siebie poszczególnych wypowiedzi, które w dużej części mogłyby być w Księdze Przypowieści. Stąd właśnie tak różne opinie egzegetów, jeśli chodzi o kompozycję księgi. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie ma w niej konsekwentnego i jasnego toku myśli, ale z drugiej strony nie jest ona bezładnym zestawieniem wypowiedzi. Stwierdzenie „marność nad marnościami — wszystko marność" (1, 2) jest świadomie postawione na początku księgi, podobnie jak zdanie „Ciesz się młodzieńcze w młodości twojej" (11, 9) — na jej końcu. Sformułowanie pierwsze stanowiące Leitmotiv całej księgi [24] przedstawia wynik, do którego Kohelet będzie dochodził wciąż na nowo w trakcie swoich rozmyślań, a drugie — wyciągany z tej sytuacji praktyczny wniosek [25].

Z powyższego rodzi się pytanie: czy można twierdzić, że Kohelet

---

[21] Art. cyt., s. 302—318.

[22] Tamże, s. 317. W. F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 284 n.

[23] Albright, *Od epoki kamiennej*, s. 283.

[24] Zob.: Loretz, dz. cyt., s. 138.

[25] Eissfeldt, *Einleitung*, s. 609.

odznacza się jednością myślową lub tematyczną (Gedankenzusammenhang)? Opinie egzegetów w tym względzie można podzielić na dwie grupy.

Pierwsza z nich głosi zdecydowanie, że w Kohelecie nie ma jakiejś głównej myśli obejmującej całą księgę. Już F. Delitzsch w swoim komentarzu stwierdził: „[...] wszelkie usiłowania, by w całości księgi znaleźć jedność myślową, genetyczny rozwój myśli, obejmujący wszystko, plan i organiczne zestawienie wypowiedzi — muszą spełznąć na niczym" [26]. Po tej samej linii idą komentarze V. Zapletala [27], B. Gemsera [28], H. W. Hertzberga [29] i K. Gallinga [30]. Kładą oni nacisk na poszczególne sentencje, nie widzą jednak między nimi łączności. Hertzberg znajduje jedynie pewną ewolucję myśli w obrębie poszczególnych fragmentów księgi [31]. Dla Gallinga natomiast Kohelet nie jest bezsensownym konglomeratem aforyzmów, lecz ma pewien układ; układ ten jednak pochodzi od późniejszego redaktora księgi, a nie od jej autora. Aktualna forma Eklezjastesa nie wyszła z rąk jej autora. Dla Gallinga budowa księgi jest zagadnieniem drugorzędnym, decydujące — według niego — jest zrozumienie literackiej jedności poszczególnych wypowiedzi i komentowanie ich na tej właśnie podstawie [32].

Druga grupa egzegetów próbuje w Kohelecie odnaleźć jedną myśl główną rozprowadzoną logicznie przez całą księgę. M. Thilo uważa, że ponieważ Eklezjastes jest dziełem jednego autora, musi tu być rozprowadzona jakaś jedna myśl [33]. H. Odeberg sądzi, że rozwija się tylko główny temat księgi, temat „lepszego życia" [34]. A. Allgeier zaleca, by sentencje, zdania i nauki Koheleta sprowadzić do jednego wątku myślowego i w nim rozpoznać jakiś plan, który byłby planem, choćby nie odpowiadał współczesnym zasadom kompozycyjnym [35]. Autor ten nie podaje jednak wyraźnie, jaki wątek myślowy on sam dostrzega w księdze.

---

26 *Koheleth*, Leipzig 1875, s. 195.

27 *Das Buch Koheleth*, Freiburg 1905, s. 14, 35.

28 *Prediger*, Groningen 1931, s. 67 n.

29 *Der Prediger* (Kommentar zum Alten Testament XVII, 4), Gütersloh 1963².

30 *Der Prediger*, Tübingen 1940.

31 Dz. cyt., s. 4, 36.

32 *Kohelet-Studien*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft", 50 (1932) 281; *Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung*, „Theologische Rundschau", 6 (1934) 359 n.

33 *Der Prediger Salomo*, Bonn 1923, s. 2. Już D. G. Wildeboer (*Der Prediger*, Freiburg 1898, s. 111) głosił, że Kohelet ma pewną myśl przewodnią, ale leży ona poza samą księgą, mianowicie w umyśle autora.

34 *Qohaelaeth*, Uppsala 1929.

35 *Das Buch der Predigers oder Koheleth*, Bonn 1925, s. 6 nn.

Aby ten wątek myślowy odnaleźć i zrozumiale go przedstawić, niektórzy egzegeci wrócili do starej teorii używanej przy komentowaniu Koheleta już w czasach patrystycznych [36], mianowicie do teorii, że ta księga jest diatrybą. Przez diatrybę rozumie się popularny wykład filozoficzny. Wykładowca przedstawia jakąś prawdę prowadząc jak gdyby rozmowę. Przeplata swe rozważania przysłowiami, cytatami, dyskutując z fikcyjnym oponentem. Postawione zagadnienie oświetla z różnego punktu widzenia. Stąd bada różne pro et contra, rozważa oddzielne części składowe danej tezy. By poznać stanowisko autora, nie wystarczy przypatrzeć się jednemu aspektowi tezy, lecz należy poznać całość wywodów autora [37]. W tym świetle zaczęli rozwiązywać trudności Koheleta m. in. A. Miller [38] i S. de Ausejo [39]. W historii egzegezy księgi Koheleta ten sposób interpretacji był jednak tylko jedną z ubocznych prób.

Poza naszkicowanymi dwoma grupami egzegetów podkreślających albo poszczególne sentencje, albo jednolitość myśli głównej istnieją też egzegeci, którzy budowę księgi przyrównują do literackiej formy autobiografii lub autobiograficznej refleksji. Księga Koheleta byłaby w tym ujęciu rodzajem dziennika złożonego z szeregu luźno powiązanych refleksji autobiograficznych, do których zostały włączone aforyzmy i upomnienia [40]. W ten sposób byłaby ona zwiastunem później rozpowszechnionego gatunku literackiego — autobiografii w rodzaju rozważań Marka Aureliusza [41] czy *Myśli* Pascala [42]. Sposób przedstawiania osobistych refleksji stopniowo wpisywanych do tego rodzaju dziennika nie wymaga żadnego logicznego porządku. Pewne myśli powtarzają się, ale są przedstawiane w inny sposób. Autor interesujący go problem może podejmować wciąż na nowo, rozpatrywać z innego punktu widzenia i zapisywać w dzienniku w zmodyfikowanej nieco postaci stylistycz-

---

36 J. Pedersen, *Scepticisme israélite*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses", 10 (1930) 317—370, szczeg. s. 336; S. de Ausejo, *El genero literario del Ecclesiastes*, „Estudios Biblicos", 7 (1948) 390 nn.

37 Diatryba — „przemówienie, utwór literacki, pismo, rozprawa naukowa o charakterze zaczepnym, agresywnie polemicznym, zawierającym ostrą, gwałtowną krytykę" (W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1968, s. 172).

38 *Aufbau und Grundproblem des Predigers* (Miscellanea Biblica, 2), Rom 1934, s. 106—117.

39 Art. cyt., s. 390 nn.

40 Por.: Eissfeldt, *Einleitung*, s. 608 n. Podobnie głosił już V. Zapletal (*Das Buch Kohelet*, Freiburg 1905, s. 35), który uważał, że autor Koheleta luźno zestawił obok siebie swoje rozważania według 3 wątków: Bóg, szeol, odpłata.

41 W. Rudolph, *Vom Buch Kohelet*, Münster 1959, s. 17.

42 R. E. Murphy, *The „Pensées" of Qoheleth*, „Catholic Biblical Quarterly", 17 (1955) 304 nn.

nej czy nawet rzeczowej. Zmiana logicznego porządku czy stylu tłumaczy się w ten sposób przez zmianę nastroju i związany z tym nawrót do problemu już wyrażonego uprzednio.

Powyższe tłumaczenie łączące zmiany stylu księgi z czynnikiem tak subiektywnym, jak osobisty nastrój, nie może być zadowalające. Trudno też uznać za zadowalające rozwiązania, jakie przedstawili A. Bea, O. S. Rankin i H. L. Ginsberg. Pierwszy z nich uważa, że poszczególne sentencje Koheleta nie są powiązane węzłem logicznym, lecz psychologicznym [43]. Rankin natomiast szuka rozwiązania w oparciu o teorię źródeł. Po wyłączeniu wierszy: 3, 17; 4, 5; 6, 7; 7, 29; 8, 11-13; 9, 17-10, 3; 10, 8-14a. 15. 18. 19; 11, 9b; 12, 1a. 8-11, będących — według niego — późniejszymi dodatkami, otrzymuje całość księgi, która ma uporządkowany tok myśli. Autor ten jednak kwalifikuje jako późniejsze dodatki te wiersze, które sprzeciwiają się jego teorii [44]. Ginsberg z kolei przedstawia własny plan związku myślowego księgi dzieląc ją na 4 części główne:

I: 1, 22-26 II: 3, 1-4, 3 III: 4, 4-6, 9 IV: 6, 10-12, 8 [45]. W swej nowej książce o Kohelecie [46] dzieli on to dzieło następująco:

I: 1, 1 (wprowadzenie)

II: 1, 2-12, 8 (część główna)

III: 12, 9-14 (dodatek).

Część II dzieli na dwa fragmenty: 1. 1, 2-2, 26 i 2. 3, 1-4, 3, którym odpowiadają dwa paralelne odcinki: a) 4, 4-6, 9 i b) 6, 10-12, 8.

W świetle powyższego przeglądu można wyprowadzić wniosek, że do dziś nie ma powszechnie przyjętej teorii dotyczącej kompozycji księgi Koheleta. Wydaje się, że dla właściwego zrozumienia tego zagadnienia konieczne jest dokładne zbadanie wszystkich elementów związanych ze strukturą literacką księgi. Jedną z prób na tym odcinku jest cytowana praca O. Loretza. W swoich badaniach nad stylem i tematyką teologiczną księgi odwołuje się do wszystkich możliwych paralel literatury starożytnego Wschodu. Doszedł on do wniosku, że księga Koheleta posiada rzeczywistą, przez autora zamierzoną jedność stylistycznej budowy. Wszystkie dotychczasowe próby, które odrzucały jedność księgi, uważa on za chybione.

---

[43] A. Bea, *Liber Ecclesiastes*, Rom 1950, s. VI—VIII.

[44] O. S. Rankin, *Ecclesiastes* (The Interpreter's Bible, 5), New York 1956, s. 3—83.

[45] *Supplementary Studies in Koheleth*, s. 37, 41, 45; tenże, *The Structure and Contents of the Book of Koheleth*, s. 138.

[46] *Koheleth*, Tel Aviv — Jerusalem 1961, s. 19—21.

AUS DEN SPRACHE- UND KOMPOSITIONFORSCHUNGEN DES BUCHES KOHELET

Zusammenfassung

Die Spezifik des hebr. Textes des Koh. wird verschieden erklärt: Koh. soll eine Übersetzung aus dem Aramäischen sein oder auf ihn hätte die griechische Forschungsmethode und schliesslich die kananäisch-fönizische Literatur einen Einfluss ausgeübt. Die letzte Meinung ist sehr wahrscheinlich. Es gibt auch zwei Äusserungen über die Koh-Komposition: einige Forscher meinen, dass es in Koh. keinen Leitgedanken gibt, die anderen sehen im ganzen Koh. eine einheitliche stilistische Struktur. Die neuesten Sprach- und Problematikforschungen zeigen, dass im Lichte der altorientalischen Parallelen die zweite Meinung wahrscheinlicher sei.